

Å kjenne seg hjemme og å være hjemme – i verden

Inga Bostad

Hva skiller *opplevelsen* av å være hjemme et sted fra det å være hjemme? Det å føle seg hjemme i naturen, på fjellet, i bygatene, i skolegården eller på et sted vi besøker uten å ha vært der før, er ikke det samme som å være hjemme. Samtidig kan vi være hjemme og kjenne oss fortapt og ensomme. Er det å føle seg hjemme først og fremst en bevissthetstilstand der vi kan flykte fra verden rundt oss, «into which we can withdraw to escape a troubling world around us», som James A. Tuedio sier det i artikkelen «Thinking about home» (Tuedio 2002)?¹ Eller uttrykker hjemstedsfølelsen et dypt menneskelig behov for tilhørighet og mening som først og fremst fremstår som et savn: «a memory, feeling or emotion we once experienced, or one we can imagine experiencing if things were to fall into place for us»?²

Denne spenningen mellom opplevelsen av å være hjemme og det å faktisk være hjemme et sted kan vise seg for eksempel når vi kommer hjem fra en lang ferie eller et utenlandsopphold og

leiligheten virker fremmed: Den har kanskje vært utleid og er ommøblert og vi kjenner oss ikke hjemme, ikke med en gang i hvert fall. Samtidig har vi kanskje opplevd en intens forelskelse i et fjernt land som har lagt et nytt slør over hjemlandet, og det kjennes både uvant og ugjenkjennelig å være tilbake i sitt eget hjem. Her fremtrer hjemmet som en kontrast mellom savnet av noe (en tilhørighet, et sted å oppleve trygghet, ro og anerkjennelse) og den konkrete opplevelsen av fremmedhet. Å føle seg hjemme, hjemme, er noe vi tar for gitt, som ikke trengs å påpekes, vil noen kanskje si, men med en gang vi forlater hjemmet, tenker tilbake på det, savner det eller nyter å forlate det, innser vi både den intime forbindelsen og samtidig forskjellen mellom det å *være* hjemme og *kjenne seg* hjemme. Forestillingen om et hjem eller et hjemsted rommer derfor denne «friksjonen» mellom menneskets fleksibilitet og evne til å føle seg hjemme på svært ulike og skiftende steder, og behovet for en forankring på et sted, blant mennesker som både anerkjenner og kjenner oss.

Jeg tilhører verden, derfor er jeg?

Er det skolens oppgave å få elevene til å føle seg hjemme i verden? Å føle seg som en fremmed eller hjemløs er en eksistensiell erfaring, men kan gi en form for tilhørighet og gjenkjennelse bare ved å bli stilt. Samtidig belyser det ett av skolens og opplæringens grunnleggende samfunnsmandat – å gi alle barn og unge en opplevelse av mestring, av livsmening for derigjennom å kunne leve gode liv i fellesskap med andre. Men visjoner om nettopp skolen som et trygt hjem finnes kanskje først og fremst i fortiden: «For trygge skal bondeheimarne vera nede i dalen, trygg skal kyrkjeheimen lyfta sitt kvite tjeld, og trygg skal skuleheimen reisa seg attved, så sambandet kann naa um deim alle» (Stetten 1903).

Disse refleksjonene fikk meg til å lese om igjen den norske eksistensfilosofen Peter Wessel Zapffe og hans måte å undersøke menneskelivet på. Er det noe i den fremmedfølelsen Zapffe beskriver som både kan gi oss en dypere innsikt i opplevelsen av mangelfull tilhørighet blant barn og unge i dag, at det ikke først og fremst handler om et stedbundet og tidsbundet meningstap, men og er noe mer allmenngyldig og grunnleggende? Å være hjemme i verden kan ses på som et eksistensial, det vil si noe som betinger oss og livet vårt, samtidig som det nettopp er mangelen på tilhørighet som ligger der som et faktum helt fra vi åpner øynene for første gang. Og i forlengelsen av dette blir det viktig å stille spørsmålet om hjemstedsfølelsen vekker til live både et mer fellesmenneskelig tilhørighetsbehov og lengselen etter et sted det er verdt å høre til.

I dette bidraget skal jeg ta utgangspunkt i et eksistensielt begrep om hjemmet som en hjemstedsfølelse inspirert av Zapffe og derigjennom forsøke å forstå både det menneskelige behovet for å høre hjemme i verden og det motsatte, hvordan opplevelsen av fremmedgjøring og hjemløshet, det å være på feil sted, kan være uttrykk for savn etter å høre hjemme i verden, eller savn etter å være på et sted som gir anerkjennelse og gjenkjennelse. Samtidig synes tapet av en identitet og et sted å høre til å kjennetegne store deler av den yngre generasjonen i Europa og i de nordiske land i dag, eksemplifisert ved hatprat på sosiale medier, innvandringsmotstand og opptøyer mot et flerkulturelt samfunn og mer generelle psykososiale utfordringer hos ungdom i de nordiske land.³

Formålet i dette kapitlet er først og fremst å undersøke og utvikle et begrep om «hjem» som tar inn over seg den implisitte spenningen som ligger i dette begrepet: Det rommer både det å høre til og det å søke etter en tilhørighet, både det å ha en identitet og det å savne den, både noe statisk og noe dynamisk, men først og fremst en opplevelse av meningstap som kan beskrive

noe fellesmenneskelig; å være menneske er å oppleve ulike former for hjemløshet.

Jeg kjenner meg hjemme når jeg går. Og jeg er ikke den eneste som gjør det. Både i litteraturen, filmen, kunsten og i filosofien er det å være på vei – enten til fots (se for eksempel de Beauvoir, 1960) på motorsykkel (Pirsigs *Zen and the art of motorcycle maintenance*, 1974), eller i bil (Thelma og Louise, 1991) – et uttrykk for menneskelige villkår for å leve på jorda. Det å være på vei er et uttrykk for tidens og stedets begrensninger, det å forlate et sted og det å oppleve noe nytt, få noe til å skje som kan overprøve eller forandre det bestående, samtidig som vi kan være mer eller mindre trygge på at det vi forlater, er et sted å vende tilbake til, at det å komme hjem er en åpen invitasjon. Hjemmet fremstår her også som en forestilling som rommer både frihet og valg; å være hjemme et sted rommer muligheten for flukt og avskjed. Det må finnes en bakdør ut for at vi skal kunne være trygge nok og «hjemme nok». Du er fri her til også å forlate oss, gå din egen vei! «Sensing the trappings of immanence, we aspire to step outside and ‘transition’ to a new sense of home, one that can only be framed within an awareness of strangeness, otherness, alterity, or the wild».⁴

Erfaringen av å være undertrykket og holdt fange i sitt eget hjem, som kvinner opp gjennom tidene har opplevd og mange fortsatt opplever, utfordrer forestillingen om hjemmet, fordi den viser hvordan behovet for økonomisk og sosial trygghet kan fortrenge muligheten for overskridelse, løslatelse og frihet for både kvinner og menn. Med Simone de Beauvoirs ord: «Women are doomed to the continuation of the species and the care of the home — that is to say, to immanence».⁵ Den selvstendige og frigjorte kvinnen er derimot «productive, active, she regains her transcendence; in her projects she concretely affirms her status as subject».⁶ I Henrik Ibsens *Et dukkehjem* blir hjemmet ikke

bare et bilde på kjønnsforskjeller og undertrykkelse av kvinnens mulighet for overskridelse og handlekraft, men også et uttrykk for den fremmedfølelse Nora har under samme tak som sin mann. Torvald, Noras mann, sier det slik mot slutten av stykket: «Å, hvor vårt hjem er lunt og smukt, Nora. Her er ly for deg; her skal jeg holde deg som en jaget due, jeg har fått reddet uskadd ut av høkens klør, jeg skal nok få bringe ditt stakkars klappende hjerte til ro» (s. 77). Noras svar kommer litt senere: «Da jeg var hjemme hos pappa, så fortalte han meg alle sine meninger, og så hadde jeg de samme meninger, og hvis jeg hadde andre, så skjulte jeg det; for det ville han ikke ha likt. Han kalte meg sitt dukkebarn, og han lekte med meg som jeg lekte med mine dukker. Og så kom jeg i huset til deg – (...) [I] den stund gikk det opp for meg at jeg i åtte år har levet her sammen med en fremmed mann» (s. 78, 82). Å fortsette å være hjemme med Torvald er altså som å dele hus med en fremmed, sier Nora og hun forlater ham på grunn av pliktene hun har pålagt seg selv. Det er samtidig likhetstrekk mellom Noras splittelse mellom behovet for trygghet og trangen til å stå tydeligere opp for sine egne meninger og en filosofisk-feministisk nylesning av Thomas Hobbes⁷ der det argumenteres for at kvinner og menn i naturtilstanden er likeverdige og frie, men at det er samfunnskontrakten og den institusjonelle rammen for familien og hjemmet som fører til en rangordning dem imellom. Kvinner har, i en slik tolkning av Hobbes, valgt å inngå i en slik sosial situasjon hvor hun er underordnet mannen; samfunnskontrakten er uttrykk for en anerkjennelse av behovet for sikkerhet og stabilitet.

Men også Torvald er hjemløs. Også Torvald er fremmedgjort i den grad han opprettholder et skinn av hjemlighet, en ferniss av lunhet og likeverd. Og ifølge Zapffe er det nettopp dramaet som kan vise oss «visdom, ofte bitter, men også befriende svalg, vise oss veie til helbred men også undergang – men først og siste

rystet de oss i skræmt og henført, himmelfalden forundring over, hvad det indebærer for sjæl og legeme å være født som et menneske på jorden» (Zapffe 1999 s. 11).

Det hjemløse mennesket

Zapffe er ikke nådig når han skildrer menneskets opplevelse av meningstap og fremmedfølelse. Hans eksistensielle grunnsyn har tydelige røtter i klassisk filosofi og litteratur (som Aristoteles, Kant, Nietzsche og Schopenhauer), men skiller seg ut ved at han forsøker å forene både litterære (Shakespeare, Goethe og Ibsen) og biologiske (Uexkull) virkelighetsbeskrivelser for å påpeke allmennmenneskelige trekk og menneskeartens vilkår i verden. Ikke minst er det Zapffes egen retorikk, hans bruk av metaforer – ofte i blandingssjangre mellom mer analytisk filosofi, litterære fabler og fortellinger – og andre kunstneriske uttrykk som tegninger og foto som løfter ham frem som en av våre mest originale og dyptgripende filosofer i nyere tid. Og slik jeg ser det, er Zapffes filosofi først og fremst en skildring av livsstemming, og en anledning til å reflektere og forstå hva som vekker til live både et behov for å høre til og et behov for et sted det er verdt å høre til.

I sitt hovedverk *Om det tragiske* (1941/1983), og i artiklene «Biosofisk perspektiv» (1961/1999) og i «Den sidste Messias» (1933/2015), presenteres vi for forestillingen om mennesket som «hjemløst»: «En nat i længst forsvundne tider vaaknet mennesket og saa sig selv. Han saa at han var naken under kosmos, hjemløs i sit eget legeme» (Zapffe 2015 s. 51). Det er menneskerasen som er hjemløs i verden. Hun «kommer til naturen som en ubunden gjest, forgjæves rækker han sine arme ut og bønfaller om at bli gjenforenet med det som har skapt ham: Naturen svarer ikke

mer, den gjorde et under med mennesket, men siden kjendte den ham ikke. Han har mistet sin hjemstavnstret i universet. (...) Saa star han da der med sine syner, foraadt av altet, i undring og angst» (ibid. s. 52). Å innse at mennesket er alene under kosmos, og ikke bare stilt overfor en meningsløs verden som leder til en ugjenkallelig død, men også overfor «menneskemilliardenes lidelser» – som gjentas så lenge mennesket fødes og dør, «et mareridt av endeløse gjentakelser, et sanseløst søl med organisk stof», der «likene pisker i marken som byger av hagl» – fører ifølge Zapffe, til en «kronisk panik» eller «kosmisk panikfølelse» som finnes i ethvert menneskesinn.

Mennesket er en ubuden gjest i verden, uten et naturlig hjem eller hjemsted. Hun er ikke bare en gjest i verdenshistorien, men hennes eksistens er uten en gitt eller biologisk forankret mening. Verden er ikke den «husverten» vi trodde den var. Verden har snudd ryggen til og forlatt oss, etterlatt oss til vår egen skjebne. Det var ingen hjemme, og det finnes ingen, eller kun få, spor etter en moralsk verdensorden eller et moralsk kompass å navigere etter. Det biosofiske perspektivet er nettopp dette: at mennesket har mistet sin rett til å bo i verden fordi det er overutrustet som art og ikke har noe «naturlig» omkrets eller miljø å finne sin livsmening i.⁸ En biosofisk anskuelse er ifølge Zapffe noe annet enn et metafysisk, religiøst eller «spekulativt æstetisk» helhetssyn og bør heller betraktes som en metode eller et perspektiv som forholder seg «gjennomført empiristisk» til alle problemer. Denne biosofien har imidlertid flere innebygde motsetninger, ikke minst fordi den tilsynelatende er ment å svare på et eksistensielt spørsmål om livsmening og moralsk orden, med en «empiristisk» eller biologisk forankret argumentasjon. En slik ugyldig argumentasjon (Åslund 1999) fra biologi til metafysikk og fra metafysikk til biologi viser samtidig at Zapffe blir stående i en slags sprik mellom idealet om en vitenskapelig, empirisk metode

og de grunnleggende metafysiske spørsmålene som han primært gir et metafysisk svar på. Sagt på en annen måte kan kanskje kontrasten mellom biologi (at vi er født med en kropp som har en avgrenset levetid) og fordringen om en gyldig eller allmenngyldig moralsk orden illustrere nettopp fortvilelsen i den menneskelige opplevelsen av hjemløshet som Zapffe så treffende setter ord på. Zapffes metode er samtidig antroposentrisk (Hessen 1999) i den forstand at den beskjeftiger seg mer med menneskenaturen enn med mennesket i naturen.

Den menneskelige identitet, vår oppfattelse eller erfaring av livsoppgaver, ligger, slik Zapffe ser det, mellom livsmål og fortapelse, i det at vi bukker under for vår egen storhet og ønske om meningsinnhold. Er da eneste vei til livsmestring en fortrenkning av de biosofiske betingelsene som opplevelsen av hjemløshet er et uttrykk for? Zapffe argumenterer for at det er ulike fortrenkningsmekanismer som redder oss, og som derfor omgir oss og alt vi gjør i hverdagen og som samfunnsvesener. Disse kan arte seg på særlig fire måter, som isolasjon, forankring, distraksjon og sublimasjon. «Selve livssmerten» kan derfor i visse tilfeller «omsettes til opplevelsverdi» (Zapffe 2015 s. 59). Det er nettopp mangelen på «naturlig (biologisk) funderet sjælsvirksomhet» som viser seg i distraksjonen, og «alle de nedarvede kollektive forankringssystemer er gjennomhullet av kritikk, og angst, lede, rådvillhet, desperasjon trekker inn gjennom hullene (som 'lik i lasten')» (ibid. s. 61).

Innbilt forankring

Og her er det kanskje på sin plass å ta et skritt til siden og se kritisk på Zapffes eksistensielle dogmatisme: Øyner vi en pedagogisk relevans ved å snu det hele på hodet, fra påstander om meningstap

til et åpent og undersøkende fellesskap som reflekterer rundt hva det vil si å finne ulike former for mening i livet og gi hverandre anerkjennelse? Kan vi se at skolens mål om å bidra til elevers livsmestring handler om å møte en form for eksistensiell uro, et eksistensielt savn etter, men også en reell opplevelse av, anerkjennelse, livsmening og tilhørighet?

For Zapffe er barndomshjemmet en metafor og et eksempel på en innbilt eller imaginær forankring⁹ eller «forankringskrampe», som vi ikke kan eller vil gi slipp på selv om vi er flyttet ut av den, og vi tviholder derfor på en innbilt fiksering eller forestilling om dette hjemmet som ikke lenger eksisterer. Ved å vise hvordan det trygge og omsorgsfulle kan snus til noe fremmed og ukjent, for eksempel når vi vender tilbake til et hjem der vi har opplevd urett, møtt motgang og følt oss ensomme, gir imidlertid Zapffe oss også en mulighet til å forstå mer av den fellesmenneskelige eksistensen, kunne vi si. At det å være flyktning, komme til et nytt land, en ny skole, også er å miste en forankring og et hjemsted, å kjempe for å opprettholde en hjemstedsfølelse og på samme tid ønske å tilpasse seg det nye hjemmet og høre hjemme der.

Vi kan velge å leve videre med forestillingen om at ingenting er endret, at barndomshjemmet alltid vil være uforandret, eller vi kan forsøke å skape en ny forankring, et nytt hjem. Zapffe får oss til å se nettopp det komplekse og sårbare i det å streve etter en erstatning, et surrogat for det gamle, en «realforankring» (1983 s. 172). En forankring er en slags fastsettelse av «punkter i, eller en oppbygning av mure rundt bevissthetens likvide kaos» (2015 s. 55) som gir enkeltindividet et holdepunkt, ifølge Zapffe. En forankring er en verdi eller et ideal som gjør det mulig å stille seg livsmål og gjennomføre dem, på samme måte som kollektive forankringsmekanismer viser seg i kulturen som «nedarvede kollektive hovedbærere (gud, kirke, stat, moral, skæbne, livslov, folket, fremtiden» (ibid. s. 56). Forankringen viser seg ved at vi

opplever trygghet og tillit til visse institusjoner eller strukturer, hevder Zapffe, inntil vi oppdager at de er omgitt av sensur og beskyttet av vårt innbilte sublimeringsbehov, og forankringen dermed brister. Zapffe sammenligner i *Om det tragiske* menneskets «forankringskompleks», som kan være mer eller mindre grunnleggende, med en tømmerfløter som hopper fra tømmerstokk til tømmerstokk og er avhengig av den nye stokken før den gamle synker: «Traditionen, som søker at bygge en varigere flaaite, trues bestandig i sit arbeide av den frembrusende foss av nye, historiske slechter» (1983 s. 172, 179).

Alle levende vesener blir i et biosofisk perspektiv karakterisert gjennom sine interesser, og disse er enten biologiske, sosiale, autoteliske eller metafysiske, ifølge Zapffe (1983 s. 50–70; 1999 68–69). Den biologiske interessen angår individets og artens biologiske opprettholdelse, og den sosiale interessen handler om vårt forhold til andre mennesker og dyr, vår sosiale omverden. Autoteliske interesser er engasjement vi har for engasjementenes egen skyld og fordi de er lystbetonte. Meningen ligger her innbakt, på den måten at de har sitt mål i seg selv, mens metafysiske interesser er menneskets (naturlige, biologiske) forventninger om en moralsk verdensorden eller en heterotelisk mening med det hele. Men, som filosofen Hilde Vinje (i artikkelen «Seier gjennom nederlag» fra 2017) og litteraturviteren Bjarne Markussen (i «Tragikeren, humoristen og tindebestigeren – om språk og erfaring hos Zapffe» fra 1999) har påpekt, er ikke livet meningsfylt, ifølge Zapffe, selv om livet ikke er fullstendig meningsløst (det er mening i livet, altså heterotelisk mening). Zapffe kan derfor sies å skille mellom meningsfylde, bosted og hjemfølelse som en form for empirisk eller metafysisk gitthet, og ulike meninger «inne i <livet».

Vi har altså en disposisjon for det tragiske, ifølge Zapffe, og selv om vi ikke godtar hans premisser om at menneskelivet som sådan er tragisk, og at naturen eller naturlovene ikke kan fremvise

en form for moralsk orden, at eksistensens moralske tomhet skulle ha et biologisk eller empirisk motsvar, er styrken i Zapffes argumentasjon at han setter ord på en *følelse* av hjemløshet som for øvrig også kjennetegner mye av eksistensfilosofien (Simone de Beauvoir, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Friedrich Nietzsche og ikke minst Søren Kirkegaard). Den grunnleggende erfaringen av eksistensiell hjemløshet kan for eksempel gjenfinnes i deler av Sartres filosofi, der meningsstomhet er konsekvensen av menneskets gitte frihet, det vil si et frihetsbegrep som på en radikal måte innebærer at mennesket er løst fra virkeligheten. «[F]orbindelsen mellom eksistens og essens hos mennesket er ikke som den tilsvarende forbindelse hos tingene i verden. Den menneskelige frihet går forut for menneskets essens og gjør den mulig, menneskets essens er på grunn av denne frihet noe ubestemt. (...) [F]ørst og fremst er det evident at den menneskelige virkelighet ikke kan løsrive seg fra verden» (Sartre 1966 s. 107–108).

Med andre ord inviterer den eksistensielle hjemløsheten oss først og fremst til å finne et språk for å beskrive mellommenneskelige relasjoner og til å få oss til å reflektere over at vi alltid allerede står i et forhold til hjemmet og hjemstedet – enten vi kjenner oss hjemme eller hjemsøkes av fremmedfølelse og meningsstap.

Hjemløshet som fravær

I nyere forskningslitteratur blir begrepet om hjemløshet som oftest definert som flerdimensjonalt (Somerville 2013; Dekkers 2011): Det refererer ikke kun til en rettslig mangel på bosted og tak over hodet, men også til både noe fysiologisk (mangel på velvære), emosjonelt (mangel på omsorg, kjærlighet), territorielt (mangel på privatliv), spiritielt (meningsløshet) og ontologisk (mangel på hjemstedsfølelse i verden). I tillegg kunne vi legge til, i lys av

Arendts beskrivelser av jødiske flyktningers tap av identitet, en sosial-politisk mangel på medbestemmelse og humanitet: det å bli anerkjent som menneske selv uten statsborgerskap.

Det å være hjemme eller komme hjem kan derfor også tolkes som både noe hjemlig (eget hus, det stedet der vi fødes og bor), som ens egen kropp (kroppslig og psykisk velvære og det motsatte, å ta avstand fra hjemmet ved å slutte å spise eller ønske seg bort fra egen kropp) og til slutt som et mer eller mindre humant eller omsorgsfullt hjem.

Et slikt mangefasettert begrep innebærer også at både enkelt-individer, samfunnsgrupper, minoriteter, politikere og deler av offentligheten kan erfare hjemløshet. Diskursen om hjemløshet er samtidig et moderne fenomen og kan gi oss en ny og dypere innsikt i hvordan mellommenneskelige relasjoner, fremmedfølelse og ensomhet beskrives i dag (Steinbock 1994). Med bakgrunn i Husserls forståelse av hjemløshet som et intensjonalt objekt (Somerville 2013) er det *fraværet*, fremfor nærværet, av hjemmet eller av hjemstedet som trer frem. At hjemmet eller hjemstedet er noe som *savnes*, kan igjen kaste lys over hva det er som kjenne-tegner et godt hjemsted. En «oikofob» er en person som ønsker å frigjøre seg fra et bestemt hjemsted, som ikke lenger vil kjennes ved det stedet hun kommer fra og være «free from the pressure to belong, to be with 'us'» (Scruton 1993 s. 96). Men er det mulig å være fri fra de krav eller det press som tilhørighet legger på oss? Ifølge Judith Suissa (2020) er det ikke mulig å forlate et sted på den måten oikofobien krever fordi «stedet» ikke bare er et *topos*, et geografisk sted, men har satt seg i sjelen (Whyman 2016), som en form for ideologi og kultur. Å reversere hjemmet i oss, og forsøke å gjøre det kjente til noe fremmed, er dermed en umulighet. Det å være hjemme et sted er ikke noe vi velger, men noe vi bærer med oss, som både tap og savn – av både det konkrete hjemmet og det eksistensielle hjemmet.

Hjemløshetens hjemland

Har hjemløsheten et hjemland? I Zapffes tenkning er det å være menneske langt på vei å tilhøre hjemløshetens land. Ikke å føle seg hjemme i verden i eksistensiell forstand, uunnngåelig på søken etter en moralsk verdensorden, binder oss samtidig sammen som mennesker. Det er her vi også finner et nytt menneskelig fellesskap, i en gjensidig gjenkjennelse av behovet for tilhørighet og livsmening.

Hjemmet som metafor rommer derfor både en empirisk og metafysisk gitthet; det å faktisk være hjemme et sted, i en leilighet eller i en flyktningeleir, er noe annet enn å føle seg hjemme der. Samtidig blir hjemløsheten aksentuert av mangelen på et hjemland.

Å være langt borte fra, som flyktning uten å ha et hjemsted, er en brutal virkelighet for mange barn og unge i dag. Å vokse opp i en koloni har blitt beskrevet som en erstatningens dynamikk, hvor ditt eget land, der du vokser opp, likevel ikke er hjemlandet (Stuart Hall s.76), og fører til at mange opplever en vedvarende og skjør diasporisk identitet (Mary Healy 2019). Å være flyktning er nettopp å leve i denne spenningen mellom på den ene siden å kjempe for å opprettholde en identitet eller skape en ny, og på den andre siden å ønske å tilpasse seg det nye hjemmet og leve et mest mulig anstendig liv der. «If we are saved we feel humiliated, and if we are helped we feel degraded», skriver Hannah Arendt i *We, refugees* (1943). Å måtte kjempe for å bli anerkjent som ny elev i et nytt hjemland krever at skolen og samfunnet rundt ser flyktninger som mennesker, noe som kan være vanskeligere enn å bli anerkjent som en helt, ifølge Arendt. Det hjemløse barnet gir derfor skolen en dobbelt fordring og krever en gjennomtenkt sensitivitet; barnet er ny i en verden som er fremmed for henne, og samtidig er hun på vei til å bli voksen. Som Arendt sier det

i samme artikkel, er barnet «a new human being and he is becoming a human being». Dette tosidige forholdet som unge flyktninger står i, kan derfor beskrives som et forhold til både en verden som har vært der før de ble født, og som hvert enkelt menneske skal inn i og kjenne seg hjemme i, og samtidig skal de vokse opp i den og å bli voksen, sier Arendt. Det er ikke nok med en rettslig inkludering gjennom lovverk og rettigheter: Tilhørighet til et sted er også å oppleve en form for human anerkjennelse gjennom beskyttelse av det barnet som ennå ikke er voksen, og som skal finne sin egen plass i verden. Samtidig er skolen ikke hele verden, sier Arendt, og den må heller ikke forestille seg å være det. Skolen er derimot en bro mellom familien og det offentlige livet. Skolen representerer livet, men den er ikke allerede den fullstendige verden for barnet. Det hviler da på læreres skuldre gradvis å introdusere verden for barnet gjennom å representere denne stadig skiftende omverdenen på en slik måte at også de nye elevene som har flyktet og er hjemløse, kan kjenne seg hjemme der. Læreren skal kunne peke på verden og vise barnet at dette er vår felles verden, en autoritet som ser ut til å mangle i dag, ifølge Arendt. Nettopp fordi barnet alltid er ny i verden og representerer noe revolusjonært, må utdanningen være konservativ. Den må ta vare på det nye i hvert enkelt menneske i møte med den gamle verden og forberede alle barn på den oppgaven det er å overta og stadig fornye vår felles verden.

Hjemmets paradoks

At filosofi handler mer om bilder og metaforer enn om argumenter og påstander (Rorty, PMN s. 12) bør også få oss til å interessere oss for nettopp forestillinger om hjemmet og hjemløshet. Jeg har i dette kapitlet forsøkt å vise at vi ved hjelp av Zapffes eksistensielle

begrep om hjemløshet kan få en dypere forståelse av at det er noe fellesmenneskelig i det å oppleve en fremmedfølelse og føle seg fremmed i verden. Hjemløshet blir derfor i dette kapitlet en erfaring som gir oss et språk for å beskrive mellommenneskelige relasjoner, et språk der vi kan reflektere over at vi alltid allerede står i et forhold til hjemmet og hjemstedet – enten vi kjenner oss hjemme eller vi hjemsøkes av fremmedfølelse og meningstap. I Kafkas *Prosesen* manifesterer den eksistensielle hjemløsheten seg som et resultat av rettssystemets uhåndgripelighet, og hovedpersonen Josef K opplever å være fratatt sitt hjem; i starten av romanen får han beskjed om å gå tilbake til sitt værelse og vente der. Men selv om Josef K oppdager at han er blitt arrestert, vet han ikke hvorfor, og opplevelsen av ikke å forstå systemets logikk, at tilfeldighetene styrer, fører til at han delvis retter ansvaret mot seg selv. Også her ser vi det eksistensielle ansvaret oppstå som en kontrast til det moralske ansvaret: Josef K har ingen tydelige relasjoner til mennesker som han kan dele sin fortvilelse med, og han er hjemløs både konkret i byen og som menneske i en absurd tilværelse. Kanskje kan vi si det slik at det eksistensielle språket kaster lys over mangelen på en pedagogisk og kollektiv etikk: Det bør ikke være det enkelte menneske, den nye eleven, som har ansvar for å mestre sitt liv og oppleve tilhørighet og mening, og det er heller ingen kompetanse som skal implementeres i skolen, å kjenne seg hjemme i verden. Det er en etisk fordring lagt i hendene på fellesskapet.

Hjemløsheten er flerdimensjonal, den er et prisme vi ser menneskelivet igjennom. Vi mennesker er sårbare fra det øyeblikket vi blir født, og avhengige av et hjemsted som kan ta vare på oss.

Gitt at vi har denne eksistensielle hjemfølelsen som alltid ligger der, er det en vedvarende spenning mellom tilhørighet, trygghet og savn. Da handler det delvis om det som Finn Torbjørn

Hansen sier (2008), at skolen kan og bør være et sted hvor vi også blir møtt på det behovet vi har for å stille eksistensielle spørsmål om mening og tilhørighet, men det handler også om at det å være flyktning er noe som krever en spesiell varsomhet for tap av identitet og tilhørighet. I dette ligger det en anerkjennelse av at vi alle er stedbundne, og at det binder oss sammen uansett om vi er nye på et sted eller ikke, og at dette stedet, dette hjemmet, handler om mer enn opphold og rettigheter – det handler også om å få lov til å slå rot og leve sitt liv i frihet og samvær med andre.

Noter

- 1 I Henning Herrestad, Anders Holt and Helge Svare (red.). *Philosophy in Society* s. 201–215.
- 2 Ibid.
- 3 Ref. Ungforsk.
- 4 Ibid.
- 5 *The Second Sex* s. 429–430.
- 6 Ibid. s. 680.
- 7 Nancy J. Hirschmann og Joanne H. Wright (red.). *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Pennsylvania University press, Pennsylvania 2012.
- 8 Begrepet «biosofi» ble trolig anvendt først av den sveitsiske filosofen Ignaz Paul Vitalis Troxler, men i Zapffes definisjon er det «en filosofi, et teoretisk syn på tilværelsen som orienterer seg mot biologien og dens annekser (palæontologi osv) og i tråd hermed forholder seg gjennomført empiristisk til alle sine «problemer»» («Biosofisk perspektiv» s. 66–67). Selv hevder Zapffe at Jesus var en av de første som anla et biosofisk perspektiv på menneskelivet i fabelen om såkornet som faller på stengrunn, og i «mindre end et nøtteskall, i en korn-avne har gitt generalformelen for livet og dets vilkår» (s. 67).
- 9 Se *Om det tragiske* (1983 s. 172).

Litteratur

- Bostad, I. (1999). «Zapffe – og forholdet mellom mening i livet og mening med livet». I: Hessen, Dag og Bostad, Inga. (red.). *Et liv på mange vis. En antologi om Peter Wessel Zapffe*. Oslo: Pax, s. 104–115.
- Cohen, D.H.. (2004). *Arguments and Metaphors in Philosophy*. University Press of America.
- De Beauvoir, S. (1962). *The Prime of Life*. Penguin Books.
- De Beauvoir, S. (1968). *The Second Sex*. New York: Knopf.
- Dekkers, W. (2011). «Dwelling, house and home: towards a home-led perspective on dementia care». *Medicine, Health Care and Philosophy*, Årg. 14, (3), s. 291–300.
- Douglas, M. (1993). «The Idea of a Home: A Kind of Space». I: Mack, A. (red.). *Home: A Place in the World*. New York: New York University, s. 287–307.
- Foucault, M. (1988). «The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: an interview with Michel Foucault on January 20, 1984». I: Bernauer, J. og Rasmussen, D. (red.). *The Final Foucault*. Cambridge: MIT, s. 1–20.
- Gadamer, H.-G. (1996). *The Enigma of Health*. Stanford: Stanford University.
- George, R.M. (1996). *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth-Century Fiction*. Berkeley: University of California.
- Hansen, F.T. (2008). *Å stå i det åpne. Dannelse gjennom filosofisk undren og nærvær*. København: Hans Reitzers forlag.
- Heidegger, M. (1971). «Building dwelling thinking». I: Heidegger, M. *Poetry, language, thought*. New York: Harper & Row, s. 145–161.
- Herrestad, H., Holt, A. og Svare, H. (red.). (2002). *Philosophy in Society*. Oslo: Unipub, s. 201–215.
- Hessen, D. (1999). «Zapffe og den biologisk analyse». I: Hessen, D. og Bostad, I. *Et liv på mange vis. En antologi om Peter Wessel Zapffe*. Oslo: Pax, s. 87–103.
- Hessen, D. og Bostad, I. (1999). *Et liv på mange vis. En antologi om Peter Wessel Zapffe*. Oslo: Pax.

- Nietzsche, F. (1986). *Human, All Too Human*. New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1995). «Schopenhauer as Educator». Stanford: Stanford University Press.
- Næss, A. (1999). «Tanker i Anledning P.W. Zapffes 70-årsdag». I: Hessen, D. og Bostad, I. *Et liv på mange vis. En antologi om Peter Wessel Zapffe*. Oslo: Pax, s. 11–22.
- Markussen, B. (1999). «Tragikeren, humoristen og tindebestigeren – om språk og erfaring hos Zapffe» I: Hessen, D. og Bostad, I. *Et liv på mange vis. En antologi om Peter Wessel Zapffe*. Oslo: Pax, s. 116–128.
- Sartre, J.-P. (1966). *Væren og intet: i utvalg*. Pax: Oslo.
- Sartre, J.-P. (1993). *Kvalmen*. Oslo: Cappelen/De norske bokklubberne A/S.
- Scruton, R. (1993). «Oikophobia». *The Journal of Education, Årg. 175* (2), s. 93–98.
- Somerville, P. (2013). «Understanding Homelessness». *Housing, Theory and Society*, 30(4), 384–415, DOI: 10.1080/14036096.2012.756096.
- Steinbock, A.J. (1994). «Homelessness and the homeless movement: A clue to the problem of intersubjectivity». *Human Studies, Årg. 17*. Kluwer Academic Publishers, s. 203–223.
- Stetten, K. (red.). (1903). «Møre Folkehøgskule». *Symra, Årg. 2* (31).
- Thoreau, H.D. (1953). *Livet i skogene (Walden)*. Oslo: Dreyer.
- Tuedio, J.A. (2002). «Thinking about home: an opening for discovery in philosophical practice». Herrestad, H., Holt, A. og Svare, H. (red.). *Philosophy in Society*. Oslo: Unipub, s. 201–215.
- Vinje, H. (2017). «Seier gjennom nederlag». *Norsk filosofisk tidskrift Årg. 52* (4), DOI: 10.18261/issn.1504-2901-2017-04-02 (s. 146–159).
- Young, I.M. (1997). *Intersecting Voices*. Princeton: Princeton University Press.
- Zapffe, P.W. (1983). *Om det tragiske*. Oslo: Aventura.
- Zapffe, P.W. (1999). *Innføring i litterær dramaturgi*. Oslo: Pax.
- Zapffe, P.W. (2015). «Den siste Messias». *Kulturelt nødverge*. Oslo: Pax.

Zapffe, P.W., Sætreng, S.K., og Gundersen, J.B. (1992). *Essays*. Oslo: Aventura.

Åslund, A. (1999). «Dobbelt tragisk». Hessen, D. og Bostad, I. *Et liv på mange vis. En antologi om Peter Wessel Zapffe*. Oslo: Pax, s. 139–148.

